

аргументации, а анализ Белинского свелся исключительно к идеологии романа — критике романтического сознания. Впрочем, анализ интересен как таковой, безотносительно к чему бы то ни было и по содержанию, и по методу.

Понятийно-категориальный аспект критических текстов Белинского, его работа над осмыслением лексики терминологического значения выявляют с наибольшей убедительностью и достоверностью характер динамического движения эстетической мысли критика и направления его творческих поисков.

Мы может констатировать следующее: во-первых, эстетическая мысль Белинского в принципе никогда не имела и не могла иметь завершительного характера; во-вторых, в системе традиционных категорий романтизма — реализма она не может быть описана в силу своей многоэлементной синтетической природы.

Белинский В. Г. Собрание сочинений : в 9 т. М., 1976—1982.

УДК 821.161.1-312.1 + 130.32

Е. К. Созина

ГЕГЕЛЬ В КУЛЬТУРНОМ СОЗНАНИИ РОССИИ 1840-х гг. И РОМАН М. ЛЕРМОНТОВА «ГЕРОЙ НАШЕГО ВРЕМЕНИ»*

В известной книге «Гегель в России», впервые вышедшей в 1939 г. в Париже, Д. И. Чижевский проследил эволюцию увлечения русских гегелевскими идеями и методом его философии, отметил этапы проникновения самого духа этой системы в сознание России, особое внимание обратив на «неистовое гегельянство» эпохи

* Публикуется в рамках комплексного интеграционного проекта УрО — СО РАН «Сюжетно-мотивные комплексы русской литературы в системе контекстуальных и интертекстуальных связей (национальный и региональный аспекты)». Первая часть этого исследования опубликована в журнале «Филология и человек» [см.: Созина, 2009].

1840-х гг., когда отечественная мысль осуществляла первое и наиболее сильное «погружение» в философию Гегеля. Он выделил ряд проблемных точек, означающих особый угол зрения русских «учеников» 40-х гг. на философию «учителя»: массовое увлечение интеллигенции философией наряду с отталкиванием от нее и страхом «перед опасностями мысли» [см.: Чижевский, с. 34], попытка непосредственно применить Гегеля к развитию русского самосознания и русской жизни, проблематизация поиска смыслов в самой «действительности» и тем самым — ее «оправдание» [см.: Там же, с. 55], наконец, разочарование в гегелевской философии истории, через которое прошел едва не каждый из его ретивых учеников.

«Замечательное десятилетие» (русские 1840-е гг.) [см.: Анненков] стало, пожалуй, одним из наиболее сильных контрапунктов своеобразного диалога между Гегелем и русским обществом — «диалога», поскольку мыслящая Россия восприняла идеи знаменитого философа как некую провокацию, она и переписывала Гегеля, и отвечала ему, и вновь, достаточно яростно, давала отпор «интерпретации на интерпретацию» (вспомним полемику с Гегелем В. Г. Белинского, А. С. Хомякова, А. И. Герцена и др.). В пределах этого диалога совершилась кардинальная, этапная философская эволюция русской интеллигенции (даже не эволюция, а революция), происходившая под знаком Гегеля и захватившая весь XIX в.

Именно в 40-е гг. состоялась обозначенная Чижевским целостная и синтетическая попытка русских умов «соединить знание и веру» [Чижевский, с. 24], полем же этого соединения выступало философско-культурологическое осмысление русской истории, повлекшее за собой вполне конкретные (хотя и не те, что ожидалось) итоги в виде политического размежевания русской мысли. И. Тургенев говорил позднее о своем поколении: «...Мы тогда в философии искали всего на свете, кроме чистого мышления» [Тургенев, т. 11, с. 259], выделяя черту, относимую к числу характеристических свойств русского духа, хотя устами своего героя из «Гамлета Щигровского уезда» он подверг критике прямое перенесение философских идей в русскую жизнь: «Что общего, скажите, между этой энциклопедией и русской жизнью? И как прикажете применить ее к нашему быту, да не ее одну, энциклопедию, а вообще немецкую

философию... скажу более — науку?» [Тургенев, т. 1, с. 256]. Однако в романе «Рудин», к которому также делает отсылку Чижевский, характер изображения и оценка героя, представляющего своего рода «зеркало» философских кружков конца 30-х — начала 40-х гг., радикально меняются. По мере движения романа фабульно Рудин мельчает, но образ его укрупняется, становится глубже и проблемнее. Автор стремится к тому, чтобы мы увидели, распознали смысл бесконечных блужданий и, казалось бы, безответственной пропаганды Рудина, об этом говорит и его внутрисюжетный антагонист Лежнев, который из обвинителя превращается в защитника Рудина перед пародирующим его путь Пигасовым и перед ним самим: «Ты назвал себя Вечным Жидом... А почему ты знаешь, может быть, ты исполняешь этим высшее, для тебя самого неизвестное предназначение...» [Там же, т. 2, с. 126].

Вопрос о возможном и высшем предназначении Рудина так и остается вопросом: он погибает нелепо и, по видимости, бессмысленно, не разрешив его ни своей жизнью, ни смертью. Но в художественно-философском мирозерцании Тургенева, направление которого четко совпадало с основной тенденцией художественного сознания России той поры¹, вопрос о п р е д н а з н а ч е н и и, центральный для романтической парадигмы 30-х гг., высвечивается как проблема смысла. Ведь в контексте всеобщей деонтологизации русской мысли, парадоксально начавшейся с освоения Гегеля, з н а ч е н и я п р е о б р а з у ю т с я в с м ы с л ы, соизмеряемые и находимые человеком в пространстве собственной жизни, а потому, как и личность тургеневского Рудина, всегда могущие быть подвергнутыми сомнению (тогда как значения несут печать почти непререкаемой истины). Философия в те годы начинала заменять религию, и само это положение, и вытекающие из него следствия также были прочерчены Чижевским.

¹ В. Зеньковский относил Тургенева (наряду с Герценом) к числу «полупозитивистов», имея в виду скептическую установку писателей в отношении высших начал и ценностей, а попросту говоря, атеизм, к которому они пришли в ходе жизни [см.: Зеньковский]. Д. Чижевский определял мировоззрение Тургенева как «антропологический пантеизм», затем сместившийся в сторону пантеизма «натуралистического» [см.: Чижевский, с. 163].

Под знаком Гегеля в 40-е гг. происходило созидание культуры и ее философское обоснование: религиозное — у славянофилов, чисто светское — у западников в лице Белинского, Герцена, Грановского и др. Еще раз сошлемся на Чижевского: «Основная тема 40-х годов — творчество, создание русской культуры» [Чижевский, с. 32]. Эта мысль перекликается с высказываниями как современников, так и исследователей периода. Указывая на различие между западниками и славянофилами, П. В. Анненков писал: «Разногласие сводилось окончательно на вопрос о культурных способностях (здесь и далее в цитатах разрядка наша. — Е. С.) русского народа...» [Анненков, с. 266]. Как «две культурно-психологические установки» рассматривал эти партии Г. Флоровский, толкуя их расхождение как «разномыслие» «в понимании основного принципа — культуры» [Флоровский, с. 249]. Именно культура, занимая промежуточное место между теорией и жизнью, идеей и действительностью, начинает выполнять роль технологического, орудийного компонента (вне которого «идея», спущенная в «жизнь», нередко меняется на свою противоположность), а затем, и довольно быстро, — роль «культы», т. е. самой религии.

Последнее оказалось возможным в силу происходящей на рубеже 1830—1840-х гг. переориентации сознания русской интеллигенции: теоцентрическая, мифориторическая, романтическая парадигма сменяется парадигмой антропоцентрической, исторической, реалистической. В сфере философии это означало отказ от Гегеля и наступление эры позитивизма — «трезвого знания» (А. Герцен), ведь, как неоднократно поминал Чижевский, «дальше Гегеля» его русские ученики не пошли, ибо идти дальше было просто некуда [см.: Чижевский, с. 143]: Фейербах не имел столь сильного влияния, как предшествующие ему философы, и популярность его в России была эпизодической и недолгой. Парадоксальность русского освоения Гегеля состояла в том, что период его наибольшей распространенности стал периодом и наибольшего разочарования в нем (самый яркий и известный пример, приведенный Чижевским, — философская эволюция Белинского).

В области литературы эти сдвиги означивались складыванием в лоне натуральной школы, созданной усилиями Белинского,

нового направления и новой, реалистической, стратегии письма. Поиск смыслов проращивался письмом и в письме, которое ранее, в 30-е гг., нередко выступало органом житнетворения личности и ее биографии. Параллельно шел поиск путей дальнейшего развития страны и ее исторических корней, по-разному представленный в трудах «славян» и «европейцев».

«Если в 40-х годах в России “время гегельянствовало”, то после 40-х годов оказалось возможным быть гегельянцем, об этом ничего не зная», — писал Чижевский [Чижевский, с. 35]. Это утверждение вполне применимо не только к тем, кто жил и писал позже, но и к самим «людям 40-х годов». В те годы формируется новая жанровая форма — реалистический роман, развивавшийся затем через весь XIX в. и ставший славой и гордостью русской культуры. В романах А. Герцена («Кто виноват?») и И. Гончарова («Обыкновенная история») создается новая повествовательная техника — система реалистических мотивировок, обращающая внимание читателя на характерное для натуральной школы решение таких проблем, как человек и обстоятельства, натура и среда, личность и век [см.: Созина, 2001, с. 193—340]. Пытаясь угадать скрытые закономерности развития культурного организма, мы можем предположить, что значение гегельянства для художественного сознания России состояло как раз в том, чтобы дать философское обоснование новому литературному методу и направлению. Если в историософии и публицистике осваивались в основном философско-исторические идеи Гегеля, то в литературе позиционировалась гегелевская антропология: идея антропологизма становится стержневой для классического русского романа, а антропологический контекст, по мнению Г. Шпета, в целом характерен для всей европейской культуры середины XIX в. [см.: Шпет].

Неверная интерпретация конечных выводов гегелевской философии духа (о чем писал Чижевский), вызвавших столь жгучее негодование Белинского, отчасти мотивирует последовавший в те же годы, хотя не только по этой причине, откат русской мысли на позиции позитивизма. Не случайно многие тексты русской литературы конца 1840-х — начала 1850-х гг. пронизывает ирония,

источником которой на языке гегелевских категорий, вошедших в словарь Белинского и Герцена, явилось противоречие между мыслящей индивидуальностью («самосознанием») и «субстанциональными» началами русской жизни, лишенными какой-либо рефлексии и устремленности к смыслополаганию. Ранее мы говорили о специфически русской потребности искать практический, нравственный смысл в любой философии и теоретической гипотезе. Вероятно, «сущность» здесь оказывается неотделима от условий ее «существования», учитывая извечные ссылки на «славянский» или «русский» характер. Д. И. Чижевский писал о «специфических условиях русской жизни» [см.: Чижевский, с. 14], требующие настоящего осмысления и ответа по типу «внедрения», которое и пыталась осуществить демократически настроенная интеллигенция.

По мысли Чижевского, гегельянство оставило в русской мысли несколько «неизгладимых следов»: идеи диалектики, конкретности, «сознание внутренней слабости эмпиризма, с одной стороны, и рассудочного мышления, с другой» [Там же, с. 241]. Однако нельзя не сказать и еще об одном «протоследе», поистине ставшем письмом и уходящем в самую плоть литературы. Следует помнить о восприятии русской культурой не только гегелевской антропологии или философии истории, не только идей, мотивов, настроений гегелевской философии, но и дискурсии ее метода, архитектурного способа произрастания идеи: в имплицитном виде он являет свое присутствие в самой сердцевине русского классического романа. Речь идет не столько даже о методе знаменитых гегелевских триад, об «отрицании отрицанием» и получении «синтеза»: этот способ построения мысли, как известно, не является сугубо гегелевским изобретением, хотя и вызывает у нас чаще всего ассоциации с этим философом. Такого рода методика с успехом использовалась в русской критике и литературе философствующего толка, причем довольно далеко отстоящей от «первородного» гегельянства (достаточно вспомнить литературу символизма, в частности романы и критические статьи Д. С. Мережковского).

В конце 1830-х гг., когда до пика «неистовства» русских гегельянцев было еще не очень близко, мотивы и метод гегелевской

диалектики органически вошли в роман М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени»², сыгравший колоссальную роль в становлении «интеллектуального» романа А. Герцена и «персонального» романа И. Тургенева и И. Гончарова. Роман Лермонтова писался в 1837—1839 гг., а следовательно, чисто хронологически он уже попадает в самое начало «замечательного десятилетия», ограниченного, по П. В. Анненкову, 1838—1848 гг., а по Д. И. Чижевскому — периодом с 1835—1837 по 1845—1847 гг. Он завершает эпоху философского романтизма и открывает «новое время», одним из знамений которого, как мы говорили, и стал гегелизм. Трудно судить, насколько Лермонтов, крайне недолго проучившийся рядом со Станкевичем, Белинским, Герценом и др., а затем круто поменявший образ и стиль жизни, был знаком с трудами Гегеля. Возможно, здесь проявилась восприимчивость гения к «духу времени», причем времени, которое еще только наступало (учтем, что среда, большею частью окружавшая Лермонтова, была совсем не той, что философские кружки 30-х гг. или круг Белинского 40-х).

Оттолкнемся от знаменитой статьи В. Г. Белинского о «Герое нашего времени» 1840 г., целиком выдержанной в категориях гегелевской философии (это общеизвестно и не требует доказательств). Метод гегелевской диалектики, примененный критиком, представляется нам реально адекватным способу раскрытия и самораскрытия перед читателем романа личности Печорина, несмотря на «апологию Печорина» в статье Белинского. **С о з н а н и е** и **с а м о п о з н а н и е** — понятия, ключевые для критика в характеристике образа героя, при этом он опирается на признания Печорина в его исповедальном дневнике, ср.: *«Только в этом высшем состоянии самопознания человек может оценить правосудие Божие»* (выделенная Белинским цитата из «Журнала Печорина». — Е. С.). Но пока (при-

² Будучи студенткой, я слушала лекции по русской литературе первой трети XIX в. у Ивана Алексеевича Дергачева, профессора Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Именно от него я услышала о перекличке Лермонтова и Гегеля. Поэтому моя попытка реконструировать эту связь иди метода писателя и философа, кроме всего прочего, является также данью памяти Учителю, слово которого подчас отзывается в нашем сознании и в нашей деятельности спустя годы.

бавим от себя), пока человек не дошел до этого высшего состояния, самопознания, — если ему назначено дойти до него, — он должен страдать от других и заставлять страдать других, восставать и падать, падать и восставать, от заблуждения переходить к заблуждению и от истины к истине. Все эти отступления суть необходимые маневры в сфере сознания...» [Белинский, 1948, с. 596—597].

Отсюда пошла традиция рассмотрения романа Лермонтова как «первого в русской прозе “личного”... или “аналитического” романа» [Эйхенбаум, с. 250—251], суть которого — в погружении в процессуальность духовной жизни человека как в динамическое развитие «самопознающего духа», который через «другое» открывает себя. Опять процитируем «гегельянские» строки Белинского: «Все, что ни есть в действительности, есть обособление общего духа жизни в частном явлении. <...> Человек представляет в этом отношении несравненно высшее и поразительнейшее зрелище... он во всем, вне себя, видит осуществившиеся законы собственного разума, и великое *всё* нашло в нем свой орган, отделившись в нем от самого себя, чтобы взглянуть на себя и сознать себя» [Белинский, 1948, с. 561]. Главнейшими вопросами человеческой жизни, стремящимися «к разрешению», критик называет сугубо гегелевские, философские вопросы: «Что такое дух? Что такое истина? Что такое жизнь?» [Там же, с. 559], — но их-то и решает всей своей жизнью герой романа Лермонтова, прелюдией к разбору которого у Белинского служит чисто гегельянское интермеццо. И личность Печорина, и сам роман он рассматривает как некие целостности, «замкнутые в самих себе», а следовательно, требующие имманентного подхода — анализа логики их собственного развития³.

Обычно линию психологического романа — «романа самосознания», как называет его А. М. Пятигорский [1996, с. 265], ведут от произведений Ж. Ж. Руссо. Следующей опорной точкой на этом

³ В этой связи нельзя не сказать о безусловно положительном влиянии немецкой философии на критику Белинского: благодаря ей, и главным образом Гегелю, во второй половине 30-х гг. в эстетике Белинского, как пишет Л. Н. Житкова, «формируется теория художественности», а начиная со статей о Лермонтове «складывается концепция историко-литературного процесса» [Житкова, с. 34, 37].

пути является, по-видимому, «Исповедь сына века» А. де Мюссе, от которой, как неоднократно установлено, отталкивался Лермонтов. Но еще Б. М. Эйхенбаум заметил, что рефлексия и скептицизм Печорина сам автор отсылает скорее к Байрону, эмблеме демонического нигилизма поколения 30-х гг. (для пушкинского поколения Байрон был иным). Лермонтов дает синтез европейских (и русских) традиций, причем «роман самосознания» разворачивает в сторону «самопознания» героя и автора, процесс которого понимается уже не по Картезию, а именно по Гегелю. Вот выполненное картезианских аллюзий высказывание Гегеля из «Введения» к «Философии духа»: «Познание духа есть самое конкретное и потому самое высшее и трудное. *Познай самого себя* — эта абсолютная заповедь ни сама по себе, ни там, где она была высказана исторически, не имеет значения только *самопознания*, направленного на *отдельные* способности, характер, склонности и слабости индивидуума, но значение познания того, что подлинно в человеке, подлинно в себе и для себя, — познания самой *сущности* как духа» [Гегель, с. 7].

Дух, понимаемый «как отображение вечной идеи» [Там же], — не это ли Печорин, воплощающий идею-тип «героя нашего времени»? Однако это предположение может вызвать лишь «злую иронию», говорит автор, уходя от ответа своим «Не знаю» [Лермонтов, с. 340]⁴. Белинский же писал, что образ Печорина «есть обособление общей мировой идеи в частный образ, в самом себе замкнутый» [Белинский, 1948, с. 559], и в этом смысле он есть выражение «духа жизни», направленного на «постижение им самого себя» [Гегель, с. 7]. Но насколько замкнут «в самом себе» Печорин — уже не как художественный образ, вненаходимый «действительности», а как центральный персонаж своего фабульного мира?

Как известно, сюжет романа организован таким образом, что каждая новая глава открывает нам новые грани характера и личности Печорина, причем от «внешних» и наиболее отдаленных от сути Печорина позиций (каковы позиции Максима Максимыча, а затем рассказчика, «странствующего офицера»), гораздо более способно-

⁴ Далее текст романа цитируется нами по данному изданию с указанием страниц в скобках.

го к адекватному, хотя не столь сочувственному пониманию героя) мы движемся к точке зрения самого персонажа — к его интроспективному видению и представлению себя. Таким образом, от бытия «для другого» (так и недоовоплощенного Печориным) сюжет направляет героя к бытию «в себе», замыкая его как некую «отдельность» и лишь в последней главе («Фаталист») обещая выход к его бытию «для себя». Печорин не только сам постоянно размышляет над причинами и последствиями своих поступков, мыслей и чувств (а последние неминуемо выливаются у него в действия, так же как и рефлексия не задерживает, но стимулирует волю: традиция уж скорее постгегелевского психологизма, не типичная для предшествующей и современной Лермонтову европейской литературы). Нас заставляют размышлять об этом сюжет и композиция книги, а также все, кто рассказывает о Печорине словом, действием или отношением к нему, будь то Бэла, княжна Мери, прекрасная «Ундина» или доктор Вернер.

По мере своего продвижения в глубь жизни (жизни сюжетной и фабульной) Печорин испытывает себя и окружающих людей на истинность, на «субстанциональность»: в поступках он «объективирует» свою природу, в общении он заставляет «объективироваться» людей, представляющих различные общественные слои («простые люди», в которых испытывается модель «естественного человека», — кавказцы и Максим Максимыч; люди, вставшие вне общества, — контрабандисты; люди печоринского круга — «водяное общество», офицеры и пр.). Так через природу, общество и историю, которая в «снятом» виде присутствует не только в «истории души» Печорина, но и в минувших им социальных средах, движется и развивается универсальный (прагегелевский) дух. Отрицая бытие — и окружающее, и свое собственное, Печорин «самоосвобождается», ибо познание содержания и границ своей свободы — одна из актуальных задач его жизни. А именно у Гегеля самопознание и самоосвобождение рассматривались как две стороны одного процесса. Но достигает ли он гипотетического единства «единичности» и «всеобщности»? Возможно, если учесть, что в последней главе романа Печорин признает родство со своим поколением и,

пусть иронично-завистливо, приобщается к племени «людей премудрых», веровавших в предначертанное звездами.

Каждая из характеристик героя, получаемая нами по прочтении очередной главы или очередного эпизода его жизни, тут же обнаруживает свою приблизительность, недоговоренность, ошибочность. Печорин — «странный» человек, как именует его Максим Максимыч (а за его словом стоит вся романтическая традиция 30-х гг. [см. об этом: Удодов]), его отношение к Бэле по меньшей мере эгоистично, но чисто психологически эта нравственная бесчужденность Печорина вполне объяснима, он говорит об этом сам («...любовь дикарки немногим лучше любви знатной барыни» [с. 316]), да и чем лучше поведение брата Бэлы, сменявшего сестру на коня?.. В последнюю встречу Печорин глубоко ранит сердце Максима Максимыча, но из его психологического портрета, данного автором-повествователем, становится понятно, что этот человек практически уже покончил счеты с жизнью, и до Максим Максимыча ли ему теперь (ср. выразительную деталь: «Когда он опустился на скамью, то прямой стан его согнулся, как будто у него в спине не было ни одной косточки» [с. 332]), и вскоре мы узнаем, что действительно, возвращаясь из Персии, Печорин умер. Он причиняет массу хлопот всем, с кем сталкивает его судьба, но каждый, если остается живым после этой встречи, становится иным, чем прежде (как княжна Мери, научившаяся и любить, и ненавидеть, т. е. совершившая свой путь «самопознания»). Его власть над людьми вызывает у него самого глубокую печаль, а его единственная истинная привязанность приносит несчастье и боль той, кого он любит. Одно отрицание спешит на смену другому. Печорин — воплощенное противоречие, и не только «между глубиной натуры и жалкостью действий», как писал Белинский [Белинский, 1948, с. 603], или между его идеалом и действительностью, как было бы у чисто романтического персонажа. Лермонтов обнажает противоречие между мотивами поступков героя и его действиями, некий «зазор» между сознанием и жизнью — тот зазор, в который как раз и помещаются «другие», «преодолеваемые», но далеко не всегда преодоленные Печориным уже в буквальном — не гегелевском —

смысле⁵: в этом плане особенно показательна глава «Тамань», где буквально опрокидываются все ожидания и стереотипы Печорина. Печорин — то зло, которое, по Гегелю, есть «дух, ставящий себя на острие своей единичности» [Гегель, с. 26], носитель «уединенного сознания», согласно терминологии В. И. Тютя.

Отсюда и неизбежно герой Лермонтова воплощает в себе феномен «несчастливого сознания», обреченного, по Гегелю, метаться между полюсом «сущности» (представлением Бога) и «несущественным» (самостью). Но «несчастное сознание» у Гегеля в силу своих метаний лишено способности к действию — Печорин же, как мы сказали выше, всегда в действии, хотя действие его подчас лихорадочно, неустойчиво⁶. Он стремится доказать достоверность себя — «поднять достоверность себя до истины» [Там же, с. 223], снять сформулированное Гегелем противоречие «между бытием и долженствованием» как еще один источник зла. Так, в дневнике он пишет: «... Душа, страдая и наслаждаясь, дает во всем себе строгий отчет и убеждается в том, что так и должно; она знает, что без гроз постоянный зной солнца ее иссушит; она проникается собственной жизнью — лелеет и наказывает себя как любимого ребенка. Только в этом высшем состоянии самопознания человек может оценить правосудие Божие» [с. 402], т. е. он знает о цене и расплате.

Крайние полюсы бытия своего духа Печорин обозначает сам: это высшая цель, которая, «верно, существовала», «назначение высокое» — и его «неугаданность»⁷, а отсюда пустота полагания ис-

⁵ Имеется в виду положение гегелевской философии, в частности: «Свобода духа, однако, не есть только независимость от другого, приобретенная вне этого другого, но свобода, достигнутая в этом другом, — она осуществляется не в бегстве от этого другого, но посредством преодоления его. <...> Другое, отрицание, противоречие, раздвоение — все это принадлежит, следовательно, к природе духа. В этом раздвоении содержится возможность *страдания*» [Гегель, с. 25—26].

⁶ Словно давая комментарий «несчастному сознанию» Гегеля, В. И. Тютя пишет: «... рассудочность уединенного, отпавшего от миропорядка сознания истощает волю, в результате чего современный человек утрачивает постоянство воли, необходимое для действительной жизни» [Тютя, с. 61].

⁷ Приведем это известное признание Печорина: «Пробегаю в памяти все мое прошедшее и спрашиваю себя невольно: зачем я жил? Для какой цели я ро-

ключительно на самого себя, на свою «самость». Иначе говоря, это полюсы провиденциализма и субъективизма, противоположность которых для романтического сознания 30-х гг. поистине «снялась» утверждением волюнтаристского произвола личности, вдохновляемой произволом свыше, какой бы природы, демонической или Божественной, он ни был. Печорин — постромантическое дитя романтической эпохи, для него «свято место» уже пусто: он не вполне уверен в существовании «сущности» и своей высокой миссии (модальность «верно» в его фразе), но само «место» еще остается, и он стремится заполнить его собой, однако ни «в себе», ни «для себя» он не может обрести гармонии и чаемого духом гегелевской философии «освобождения духовной субстанции».

Роман Лермонтова, реализующий метод гегелевской диалектики, выходит за рамки философии Гегеля, является одновременно и пост-, и антигегельянским, и едва не первым в России экзистенциальным романом [из последних работ см. в этой связи: Мильдон], ибо в нем «сущность» Печорина раскрывается в способе его мыслесуществования, причем существование далеко не всегда совпадает с мыслью. По сути, в романе два финала. Один (фабульный) помещен в середину произведения: в предисловии к «Журналу Печорина» автор-рассказчик сообщает о его смерти. Ее подготавливает изображение Печорина в главе «Максим Максимыч», а о причинах ухода столь молодого человека из жизни — ухода, не связанного ни с какими внешними обстоятельствами или физической болезнью (Печорин просто «умер»), мы призваны догадаться, читая его дневник. Уже эта парадоксальность — «самопознание духа» осуществляется в дневнике фактического покойника — отбрасывает тень трагической иронии на выстроенную в согласии с этапами философской диалектики концепцию. Трагический пафос фигуры Печорина также мало согласуется с оптимистической тональностью гегелевской системы. Однако гибель героя, так и не сумевшего обрести

дился?.. А, верно, она существовала, и, верно, было мне назначенье высокое, потому что я чувствую в душе моей силы необъятные; но я не угадал этого назначения, я увлекся приманками страстей пустых и неблагодарных; из горнила их я вышел тверд и холоден, как железо, но утратил навеки пыл благородных стремлений, лучший цвет жизни» [с. 438].

субстанциональное тождество с самим собой и «снять» свои противоречия в единстве всеобщего духа, свидетельствует о тупиковости «несчастливого», «уединенного» типа сознания, воплощенного в образе лермонтовского персонажа. Иными словами, судьба, против которой Печорин заявлял свою волю, оказалась сильнее, индивидуальность не может существовать вне «сущности» — все «как у Гегеля».

Но в романе есть и второй (сюжетный) финал, пусть его условность на фоне первого очевидна: произведение завершается новеллой «Фаталист», где Печорин еще жив и полон сил. Этот финал мы бы назвали кореферентным (взаимодополнительным) гегельянскому пафосу «преодоления других» в достижении тождества единичности и всеобщности, ибо в нем Печорин, действительно преодолевая, по выражению В. И. Тюпы, «своего другого» — Вулича, сохраняет автономность «близкого другого» — Максима Максимыча, обрамляющими репликами которого заканчивается роман. А кроме того, он признает возможность если не согласия, то по крайней мере сосуществования двух антиномичных систем мысли — фатализма и волюнтаризма, идеи о предначертанности человеческой судьбы и идеи полной свободы воли, данной индивидуальности⁸. Их конфликт и отрицание одного другим уничтожают саму антиномию, а с нею и ее носителя, обнаруживая тождество противоположного: так именно происходит с Вуличем, который, будучи фаталистом, волюнтаристски решил испытать судьбу и погиб. Если здесь и есть выигрыш, то он — в первенстве Печорина, который судьбу не испытывает, но осуществляет необходимую подготовку к схватке с казаком-убийцей и побеждает его благодаря личным качествам, а не вере в предначертанное.

⁸ Ср.: «После всего этого, как бы, кажется, не сделаться фаталистом? Но кто знает наперное, убежден ли он в чем или нет?... и как часто мы принимаем за убеждение обман чувств или промах рассудка!.. Я люблю сомневаться во всем: это расположение ума не мешает решительности характера — напротив; что до меня касается, то я всегда смело иду вперед, когда не знаю, что меня ожидает. Ведь хуже смерти ничего не случится — а смерти не минуешь!» [с. 473—474]. Отсюда давняя традиция рассматривать роман Лермонтова в своеобразных «ножницах» — «роман судьбы» или «роман воли»? — и приходить к единственно возможному ответу: и то и другое [см.: Уманская].

Существование Печорина — существование между крайностями оппозиции и удерживание их в состоянии напряжения, но не аннигиляции: грубо говоря, «тезис» и «антитезис» всегда сосуществуют, но не снимают друг друга⁹. Открывается возможность негегелевской постановки проблемы: «всеобщее» и «единичное», над совмещением которых билась русская мысль 40-х гг., пребывают в состоянии заявленной нами корелляции, диалогического, или драматического, пусть неустойчивого, равновесия. В пространстве между Судьбой и Волей, между всеобщим и единичным располагается время человеческой жизни. Предназначение, возможно, и есть, но его угадать, его не знают абсолютно и точно (ибо человек по определению носитель «неполного знания»: не Бог, не ангел, не сатана), и эта вероятностность человеческой жизни должна удерживать индивида от безудержного своеволия и «человекобожества» (на данный момент мы абстрагируемся от историко-философских реляций). Пространство человеческой жизни есть поле и время поиска смыслов: смыслы становятся актуальны там и тогда, где и когда исчерпываются значения, ибо смысл личностен, индивидуален (нет смыслов «для всех»), а значения объективны и нередко претендуют на абсолютность. Поэтому, как говорили мы выше, 40-е гг. — время массовой секуляризации (наряду с началом ее сакрализации) русской культуры — становится временем **смыслов**, а не **значений**, **ценностей**, а не **норм**, т.е. того, что имеет «слишком человеческий» характер. Печорин — герой и человек переходной эпохи, и в этом его личный трагизм и универсальное значение для живой истории русской мысли, не только литературы.

Если герой романа еще на пути «от значения к смыслу», то автор проблематизирует именно смысл жизни и личности своего

⁹ Однако и здесь невозможно не сделать замечания на уровне «антитезиса». Одно то, что именно Печорин в состоянии «держат» оба полюса оппозиции, свидетельствует в пользу исключительности его натуры. В сущности, по отношению к прочим персонажам романа он выполняет роль бога-трикстера, типа Локи, т.е. провокатора. Так, при анализе главы «Фаталист» В. И. Тюпа прекрасно показывает, что хронотоп Печорина имеет inferнальный характер, а сам герой выступает искусителем Вулича и в мифопоэтическом мире новеллы является виновником и его смерти, и преступления казака [см.: Тюпа, с. 78—84].

персонажа на фоне негативного значения его как носителя «болезни» времени (сознание Печорина еще, хотя не во всем, романтично, сознание автора уже постромантично). Как явствует из двух предисловий к роману, творческая установка автора коммуникативна и герменевтична, т. е. направлена на понимание личности героя, заведомо не вызывающего читательской симпатии. В предисловии ко всему роману Печорин позиционируется как «портрет» многих «знакомых», как «портрет» поколения, «современного человека», каким его понимает сам автор. В предисловии к «Журналу Печорина» мы читаем: «Хотя я переименовал все собственные имена, но те, о которых в нем говорится, вероятно себя узнают и, может быть, они найдут оправдание (здесь и далее в цитате выделено нами. — Е. С.) поступкам, в которых до сей поры обвиняли человека, уже не имеющего отныне ничего общего с здешним миром: мы почти всегда извиняем то, что понимаем» [с. 340] (о соотношении двух предисловий к роману см., в частности: [Штейнгольд, Таборисская]).

Понимание не тождественно познанию: согласно герменевтической традиции, еще ранее Гегеля сформировавшейся у Шлейермахера и др., понимание выше познания и включает его в себя. Однако акцентировка понимания в европейской мысли придет позже, в конце XIX в., ибо сама эта категория выводит нас в контекст неклассической рациональности. Но для искусства все иначе, оно нередко забегают вперед осознанной философской рефлексии, и, вероятно, скорое разочарование России в Гегеле было стимулировано именно литературой: искусство наперед «знало» (угадывало!) то, что будет узнавать долгим перевариванием основ «философии духа» отечественная мысль.

Для автора романа мало и понимания: ему нужно оправдание и извинение, т. е. принятие Печорина (опять каверза: не гегелевское ли признание/принятие/оправдание «действительности» сыграло здесь свою роль?). Читатели должны узнать себя в описанных в романе лицах, через Печорина и других осуществить познание глубин собственного духа и, понимая, извинить и простить: «почти» гегелевский путь ведет к торжеству иных, уже нефилософских, чувств и просто чувств, которые входят в понимание,

но лишние для познания. Печорин типичен, т. е. всеобщ, но в восприятии и сознании читателя он глубоко конкретен, ибо его индивидуальность определяется индивидуальностью читательской души и опыта жизни. В примечании автор поистине дает установку на «диалог согласия», который, согласно позиции В. И. Тюпы, определяет концепцию романа¹⁰. Напомним, что в финале новеллы «Фаталист» рядом с фигурой Печорина помещается Максим Максимыч, и обычно нетерпимый к чужому мнению и существованию, соперничающими с его собственными, герой относится к штабс-офицеру вполне «толерантно». Это и есть, по наблюдению исследователя, «открытие другого», позволяющее «идентифицировать данное произведение Лермонтова как *п о с т р о м а н т и ч е с к о е*» [Тюпа, с. 97], с чем мы не можем не согласиться и причины чего, думается, мы описали достаточно ясно.

Глубокая тяга к общению с «другими», со-равными, индивидуальностями и постоянная неудовлетворенность тем, что дает ему жизнь и что выстраивает он сам, движет индивидуалистом Печориным. И в нем, и в авторе проявляется «социабельность» натуры, относимая Н. Бердяевым к коренным свойствам русского, славянского характера. Используя типологию философа, автор одной из статей о «духовном пути» Лермонтова видит в поэте *п р о ф е т и ч е с к и й* тип художника. «Профетическая личность» одинока и социальна, она «не удовлетворена одиночеством эстета и занята реформированием, реальным преображением жизни» [Зырянов, с. 19]. Социальность означает выход за пределы эпохи 30-х гг. в пространство социально направленной мысли и литературы 1840-х гг. Имеет ли она отношение к Гегелю? Имеет, поскольку, используя опыт Гегеля, в своей системе пытавшегося охватить все уровни общественно-исторической жизни, но пройдя «через» него, Белинский и люди его формации отказывались от «блаженства избран-

¹⁰ Догадки о диалогичности структуры романа в том, что касается отношений автора и героя, высказывались и ранее, особенно на материале главы «Фаталист» (которая и является объектом анализа в упомянутой работе В. И. Тюпы), [см.: Удодов, с. 133—136]. И. Гурвич, имея в виду дневник Печорина, писал: «...печоринские автохарактеристики в каких-то пределах вариативно дополняют друг друга, переменчиво сопрягаются» [Гурвич, с. 133].

ных»¹¹ и делали выбор в пользу постижения и изменения социальных форм жизни России. Д. И. Чижевский назвал этот поворот «победой романтики», уточнив все же, что, «конечно, эта романтика — уже не романтика начала XIX в.» [Чижевский, с. 240]. Вероятно, он был прав.

Анненков П. В. Замечательное десятилетие, 1838—1948 // Анненков П. В. Лит. воспоминания. М., 1989. С. 111—352.

Белинский В. Г. Собрание сочинений : в 9 т. Т. 9. М., 1982.

Белинский В. Г. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. М., 1948.

Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук. Т. 3 : Философия духа. М., 1977.

Гурвич И. Загадочен ли Печорин? // Вопр. лит. 1983. № 2.

Житкова Л. Н. История и теория русской литературной критики XIX века. Екатеринбург, 2004.

Зеньковский В. В. Миросозерцание И. С. Тургенева : к 75-летию со дня смерти // Лит. обозрение. 1993. № 11. С. 46—53.

Зырянов О. В. Духовный путь Лермонтова: актуальные проблемы // Лермонтовские чтения II : к 190-летию со дня рождения М. Ю. Лермонтова : материалы Всерос. науч. конф. «Дергачевские чтения — 2004». Екатеринбург, 2004.

Лермонтов М. Ю. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 4. М. ; Л., 1962.

Мильтдон В. Лермонтов и Киркегор: феномен Печорина : об одной русско-датской параллели // Октябрь. 2002. № 4. С. 177—186.

Пятигорский А. М. Избранные труды. М., 1996.

Созина Е. К. Сознание и письмо в русской литературе. Екатеринбург, 2001.

¹¹ Имеется в виду знаменитое высказывание Белинского из его письма В. И. Боткину от 8 сентября 1841 г.: «Социальность, социальность — или смерть! Вот девиз мой. Что мне в том, что живет общес, когда страдает личность? <...> Что мне в том, что для избранных есть блаженство, когда большая часть и не подозревает сго возможности? Прочь же от меня блаженство, если оно достойное мне одному из тысяч! Не хочу я его, если оно у меня не общес с меньшими братьями моими! Сердце мое обливается кровью и судорожно содрогается при взгляде на толпу и ее представителей» [Белинский, 1982, с. 482]. Эти слова, не потерявшие, на наш взгляд, яркости своего звучания и сегодня, как раз и открыли новый этап в развитии русской литературы — поворот ее в сторону социальности натуральной школы.

Созина Е. К. По следу Чижевского: философия Гегеля в культурном сознании России 1840-х годов // *Филология и человек* : науч. журн. 2009. № 3 [Барнаул]. С. 79—90.

Тургенев И. С. Собрание сочинений : в 12 т. М., 1976—1979.

Тюпа В. И. Аналитика художественного. М., 2001.

Удодов Б. Т. Роман М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени». М., 1989.

Уманская М. «Роман судьбы» или «роман воли»? // *Рус. лит.* 1967. № 1. С. 18—28.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

Чижевский Д. И. Гегель в России. Париж, 1939.

Шпет Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.

Штейнгольд А. М., Таборисская Е. М. Две рефлексии по поводу романа «Герой нашего времени» (произведение Лермонтова и статья Белинского) // *Рус. лит.* 2001. № 1. С. 33—49.

Эйхенбаум Б. М. Статьи о Лермонтове. М. ; Л., 1961.

УДК 821.161.1-312.1 + 130.2:8 + 141.32

А. Г. Овчинников

«ДНЕВНИК ОБОЛЬСТИТЕЛЯ» С. КЬЕРКЕГОРА И «ЖУРНАЛ ПЕЧОРИНА» М. Ю. ЛЕРМОНТОВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТРОМАНТИЗМА

Интерес к творчеству Кьеркегора в соотношении с различными контекстами русской литературы XIX в. появился достаточно давно, в связи с докладом Л. Шестова «Достоевский и Кьеркегор»; с начала 90-х произошел своеобразный рецидив этого интереса — появились статьи А. Фришмана, В. В. Биbihина, В. И. Мильдона, в которых рассматривались разнообразные параллели С. Кьеркегора с Ф. М. Достоевским, Н. Гоголем, М. Лермонтовым, концепцией М. Бахтина [см., например: Фришман, 1994, с. 102—122; 1996, с. 575—591; Биbihин, с. 82—90; Мильдон, с. 177—186]. Исследователей привлекает творчество философа именно в плане выявления широких культурологических связей, которые могут быть просле-